

Principia Ethica

George Edward Moore

Prefacio de
Esperanza Guisán

Traducción castellana de
María Vázquez Guisán

CRÍTICA
Barcelona

4. A la pregunta «¿qué es bueno?» todavía puede dársele otro significado. Una respuesta posible sería «los libros son buenos». Aunque obviamente falsa, puesto que algunos libros son, en efecto, muy malos. Los juicios éticos de este tipo también pertenecen a la Ética, aunque no voy a ocuparme de muchos de ellos. Tal es el caso de «el placer es bueno», un juicio cuya verdad debería debatir la Ética, aunque no sea tan importante como ese otro del que nos ocuparemos mucho más dentro de poco, «sólo el placer es bueno». Son juicios de este tipo los que aparecen reseñados en algunos libros de Ética como «virtudes». Por ejemplo, en la «Ética» de Aristóteles. Pero son precisamente los juicios de este tipo los que conforman otra disciplina, considerada en general algo distinto y mucho menos respetable que la Ética, la Casuística. A diferencia de la Ética, mucho más general, podemos afirmar que la Casuística es mucho más detallada y particular. Aunque es más importante señalar que la Casuística no tiene que ver con nada que sea absolutamente particular, sino particular únicamente en el sentido de que es posible trazar una línea divisoria entre ello y lo general. No es particular en el sentido en que este libro es un libro particular o en el que el consejo que A da a su amigo es un consejo particular. La Casuística puede, en efecto, ser *más* particular y la Ética *más* general. Pero esto significa que su diferencia es sólo de grado y no de género. Y esto es algo universalmente cierto para lo «particular» y lo «general», en el sentido habitual, aunque inexacto, en que suelen emplearse. En la medida en que la Ética se faculta a sí misma para elaborar listas de virtudes o para nombrar incluso los componentes del Ideal, no puede distinguirse de la Casuística. Las dos tratan lo general de la misma manera que la física o la química se ocupan de lo que es genérico. Al igual que el fin de la química es el descubrimiento de las propiedades del oxígeno, *dondequiera que se produzca*, y no sólo en uno u otro tipo determinado de oxígeno; el objetivo de la Casuística consiste en averiguar cuáles son las acciones buenas, *dondequiera que se produzcan*. En este sentido, la Ética y la Casuística no diferirían de ciencias como la física, la química y la fisiología, y se apartarían por completo de disciplinas del tipo de la historia o la geografía. Hay que señalar que, debido a su naturaleza

detallada, las investigaciones casuísticas se acercan mucho más a la física o a la química que aquellas otras que suelen atribuirse a la Ética. Del mismo modo que los físicos no se detienen con el descubrimiento de que las ondas de éter son las que propagan la luz, y quieren conocer asimismo la naturaleza concreta de las ondas responsables de cada color; la Casuística tampoco se queda satisfecha con la regla general de que la caridad es una virtud, y trata de establecer los méritos relativos correspondientes a las distintas clases de caridad. La Casuística, por tanto, forma parte del ideal de la ciencia ética. Sin ella, la Ética no puede estar completa. Los defectos de la Casuística no son defectos de principio; no puede hacerse ninguna objeción a su fin y objeto. La única razón de su fracaso estriba en que, por el estado actual de nuestro conocimiento, resulta una materia demasiado compleja. El casuista ha sido incapaz de distinguir, en los casos que trata, aquellos elementos de los que depende su valor. Por lo que a menudo considera de igual valor dos casos cuya semejanza se debe, en realidad, a otra circunstancia. Es por errores de esta naturaleza, por lo que la influencia de estas investigaciones ha sido tan perniciosa. La meta de la investigación ética es la Casuística. Si bien, para evitar riesgos, sólo deberemos acometerla al final de nuestros estudios, nunca al comienzo.

5. Nuestra pregunta, «¿qué es bueno?», puede tener aun otro significado. Con ella podemos referirnos, en tercer lugar, no sólo a qué cosa o cosas son buenas, sino a cómo definir lo «bueno». Ésta es una cuestión que sólo incumbe a la Ética, no a la Casuística; y la primera de la que nos ocuparemos.

Se trata de algo a lo que debemos dedicar una atención muy especial, puesto que el sentido que se atribuya a «bueno» será la cuestión más fundamental en toda Ética. La definición de lo «bueno» será, de hecho, y con la sola excepción de su contrario lo «malo», el único objeto simple de pensamiento propio de la Ética. Su definición es, por tanto, el aspecto más importante para la definición de la Ética. Y, sobre todo, cualquier equivocación respecto a ella provocará muchos más juicios éticos erróneos que ninguna otra clase de error. A menos que se comprenda perfectamente esta primera cuestión y se conteste a ella con claridad, el resto de la Ética resul-

tará, desde el punto de vista de un conocimiento sistemático, completamente inútil. Los juicios éticos verdaderos, de los dos últimos tipos que hemos tratado, pueden formularlos tanto quienes ignoren la respuesta a esta pregunta como quienes la conocen, y ello sin mencionar el hecho de que tanto unos como otros pueden conducir unas vidas igualmente buenas. Pero resulta muy improbable que los juicios éticos *más generales* vayan a ser igual de válidos, en ausencia de una respuesta verdadera a esta cuestión. A continuación, trataré de mostrar cómo los errores más graves se han debido en gran parte a una respuesta falsa. En cualquier caso, hasta que no se conozca la respuesta a esta pregunta tampoco podrá saberse *cuál es la prueba* para cualquier clase de juicio ético. El objetivo primordial de la Ética, como ciencia sistemática, es proporcionar *razones* correctas para pensar que esto o aquello es bueno. Y, a menos que se responda a esta pregunta, no podrán darse tales razones. Por tanto, y al margen del hecho de que una respuesta falsa conduce a conclusiones falsas, la presente cuestión constituye la parte más necesaria e importante de la Ética.

6. ¿Qué es bueno, entonces? ¿Cómo debe definirse lo bueno? Puede pensarse que se trata de una cuestión lingüística. Una definición, en efecto, denota a menudo la expresión con otros términos del significado de una palabra. Sin embargo, no es éste el tipo de definición que pido. Una definición de esta naturaleza no tendría ninguna importancia definitiva para ningún estudio excepto para la lexicografía. Si quisiera una definición de esta naturaleza, tendría que considerar en primer lugar cómo suele utilizarse en el habla común la palabra «bueno». Pero lo que me ocupa no es su uso apropiado, el establecido por la costumbre. Sería realmente ridículo tratar de emplearla para referirme a algo a lo que no suele aludir. Si, por ejemplo, anunciase que cada vez que usara la palabra «bueno» debiera entenderse que pienso en ese objeto que normalmente se designa por el vocablo «mesa». Usaré por tanto la palabra en el que, considero, es su sentido habitual. Aunque no me ocuparé de discutir si tengo razón o no al pensar que es así como se aplica. Lo único que me interesa es ese objeto o idea para cuya representación, entiendo acertada o equivocadamente, se utiliza ge-

neralmente la palabra. Lo que quiero descubrir es la naturaleza de ese objeto o idea, y en relación con esto es por lo que tanto anhelo llegar a un acuerdo.

Pero, si entendemos la pregunta en este sentido, mi respuesta puede resultar muy decepcionante. Si se me pregunta «¿qué es bueno?», mi respuesta es que lo bueno es lo bueno. Y eso pone punto final al asunto. O, si se me pregunta «¿cómo puede definirse lo bueno?», mi respuesta es que no puede definirse. Y eso es todo lo que tengo que decir. Por delusorias que puedan parecer estas respuestas, son de suma importancia. Para aquellos lectores más familiarizados con la terminología filosófica, puedo mostrar su importancia indicando que equivalen a decir que todas las proposiciones sobre

- lo bueno son sintéticas y nunca analíticas. Esto, evidentemente, no es algo trivial. Lo mismo puede expresarse de una forma mucho más coloquial afirmando que, si estoy en lo cierto, entonces nadie puede engañarnos con un axioma como el de que «el placer es lo único bueno» o el de que «lo que se desea es lo bueno» bajo el pretexto de que éste es «el propio significado de la palabra».

7. Consideremos, por tanto, este enfoque. Mi postura es que «bueno» es una noción simple, del mismo modo que «amarillo» es una noción simple. Al igual que uno no puede explicar de ninguna forma, a alguien que no lo sepa ya, lo que es el amarillo; tampoco puede explicarse lo que es bueno. Las definiciones del tipo que pido, las definiciones que describen la naturaleza real del objeto o noción que denota una palabra, y que no nos indican simplemente el sentido con el que suele emplearse esa palabra; sólo son posibles cuando el objeto o noción en cuestión son algo complejo. Uno puede definir un caballo porque el caballo tiene muchas propiedades y cualidades diferentes, y todas ellas pueden enumerarse. Pero una vez que han sido enumeradas, cuando uno reduce un caballo a sus términos más simples, entonces ya no puede continuar definiendo esos términos. Son elementos en los que uno puede pensar o percibir, pero de tal naturaleza que nunca pueden transmitirse a alguien incapaz de pensar en ellos o percibirlos. Tal vez pueda objetarse a esto que somos capaces de describir, a otros, objetos que nunca han visto o en los que nunca han pensado. Pode-

mos, por ejemplo, lograr que una persona entienda lo que es una quimera, aunque nunca haya oído hablar de ella ni la haya visto. Uno puede contarle que se trata de un animal fabuloso con cabeza y cuerpo de león, vientre de cabra y una serpiente que le crece a modo de cola. Pero aquí el objeto que se describe es un objeto complejo, está compuesto por entero de distintas partes, todas ellas perfectamente conocidas: una serpiente, una cabra, un león. También nos resulta reconocible la posición exacta de todos sus elementos, porque sabemos lo que significa vientre y donde crece su cola. Lo mismo sucede con todos los demás objetos que somos capaces de definir aunque no los conozcamos previamente. Todos ellos son complejos, están compuestos por partes, capaces de una definición similar en primera instancia. Pero que finalmente han de ser reducibles a las partes más simples, que ya no pueden continuar definiéndose. Sin embargo, amarillo y bueno, no son, digamos, complejas. Son nociones de tipo simple, que sirven para componer las definiciones y a partir de las cuales cesa la capacidad de definición.

8. Cuando declaramos, como afirma Webster, que «la definición de caballo es un "cuadrúpedo ungulado del género equino"», en realidad, podemos querer decir tres cosas. 1) Podemos significar simplemente que «cuando digo "caballo", debe entenderse que hablo de un cuadrúpedo ungulado del género equino». Ésta podría denominarse la definición verbal arbitraria, aunque no pretendo dar a entender con ello que bueno no sea definible en este sentido. 2) Podemos indicar, como tendría que querer decir Webster, que «cuando la mayoría de los ingleses dice *horse* ("caballo") , se refiere a un cuadrúpedo ungulado del género equino». Ésta sería la definición verbal propia. Tampoco digo que no exista una definición posible para lo bueno con esta acepción, ya que ciertamente puede determinarse de qué forma utilizan las personas una palabra. De otro modo, nunca habríamos sabido que «bueno» puede traducirse como *gut* en alemán y como *bon* en francés. Pero 3), cuando definimos caballo, podemos querer decir algo mucho más importante. Podemos señalar que cierto objeto, que todos conocemos, está compuesto de una forma determinada, que tiene cuatro patas, una

cabeza, un corazón, un hígado, etc.; todos ellos claramente ordenados entre sí. Es en este sentido en el que afirmo que lo bueno es indefinible. No está compuesto de diferentes partes por las que podamos sustituirlo mentalmente cuando pensamos en ello. Podríamos representar con la misma claridad y corrección un caballo tanto si lo concibiéramos como un todo como si pensáramos en todas sus partes y su disposición. Aunque fuera algo más difícil, de esta segunda forma, también podríamos advertir en qué se diferencia un caballo de un burro. No hay nada, en cambio, por lo que podamos sustituir el término bueno. Y es esto lo que quiero decir cuando afirmo que lo bueno no puede definirse.

9. Pero me temo que no he conseguido todavía eliminar el principal escollo para aceptar la proposición de que lo bueno es indefinible. No quiero decir que *lo* bueno, aquello que es bueno, sea de este modo indefinible. Si lo entendiera así, no debería estar escribiendo sobre Ética, puesto que mi objetivo fundamental es ayudar a descubrir esa definición. Si insisto tanto ahora en la idea de que *bueno* no puede definirse es porque considero que, así, no correremos tanto el riesgo de equivocarnos al buscar una definición de «lo bueno». Trataré de explicar la diferencia entre ambos conceptos. Supongo que podrá admitirse que «bueno» es un adjetivo. De forma que «lo bueno», «aquello que es bueno», será por tanto un sustantivo al que se aplicará el epíteto «bueno». El adjetivo habrá de atribuirse por entero al nombre que acompañe y habrá de ser verdad *siempre* con respecto a él. Aquello a lo que se aplique el adjetivo será algo diferente a ese mismo calificativo; y todo ello, sea lo que fuere, algo distinto a nuestra definición de *lo* bueno. A éste, además de «bueno», podrán asignársele otros adjetivos. Puede estar lleno de placer, por ejemplo; puede ser inteligente. Y si resulta que estos dos adjetivos forman parte de su definición, entonces será realmente cierto que el placer y la inteligencia son buenos. Da la impresión de que muchas personas consideran que, si decimos que «el placer y la inteligencia son buenos», o si señalamos que «sólo el placer y la inteligencia son buenos», estamos definiendo «bueno». Pues bien, no puedo negar que las proposiciones de esta naturaleza puedan llamarse a veces definiciones, ya que no conozco con su-

ficiente claridad el sentido más habitual de esta palabra para resolver este punto. Sólo desearía que se comprendiese que no es eso lo que trato de poner de manifiesto cuando sostengo que no hay una definición posible de bueno, y que tampoco querré decir esto cuando vuelva a utilizar la palabra. Estoy plenamente convencido de que puede encontrarse alguna proposición verdadera del tipo «la inteligencia es buena y sólo es buena la inteligencia». Si no fuera así, nuestra definición de *lo* bueno no sería posible. Como sí lo es, creo que lo bueno puede definirse; y aun así todavía mantengo que bueno en sí mismo es indefinible.

10. Resulta entonces que «bueno», si con ello aludimos a esa cualidad que afirmamos que pertenece a una cosa cuando decimos que es buena, no es susceptible de definición alguna, en el sentido más importante de esa palabra. La principal acepción de «definición» es aquella por la que una definición declara cuáles son las partes que invariablemente componen un cierto todo. Y, en este sentido, «bueno» no tiene una definición porque es simple y carece de partes. Es uno de esos innumerables objetos de pensamiento que no permiten una definición en sí mismos, ya que constituyen los últimos términos con los que ha de hacerse referencia a todo lo que es susceptible de definirse. Pensándolo bien, resulta obvio que debe de haber un número indefinido de tales términos; ya que no podemos definir algo a menos que realicemos un análisis, que llevado hasta su último extremo, nos remite a algo que es sencillamente diferente a cualquier otra cosa. Esta diferencia última explica la peculiaridad del todo que estamos definiendo. Debido a que cada todo contiene algunos elementos que también pueden compartir otros todos, no existe ninguna dificultad intrínseca en afirmar que «bueno» denota una cualidad simple e indefinible. Existen otros muchos casos de cualidades así.

Examinemos, por ejemplo, el caso de amarillo. Podemos intentar definirlo describiendo su equivalente físico, podemos expresar el tipo de vibraciones luminosas necesarias para estimular el ojo a fin de que pueda percibirlo. Pero, si nos detenemos a reflexionar un instante, nos daremos cuenta de que no es a esas vibraciones luminosas a las que hacemos referencia con el vocablo amarillo. No

es *eso* lo que percibimos. En realidad, no habríamos sido capaces de descubrir su existencia si no nos hubiéramos percatado antes de la diferencia manifiesta de rasgo existente entre los distintos colores. Como mucho, estamos autorizados a decir de estas vibraciones que son el equivalente, en el espacio, al amarillo que percibimos realmente.

Pese a ello, un error así de simple es el que se ha cometido, con frecuencia, en relación con «bueno». Tal vez sea cierto que todas las cosas buenas son *también* algo más, del mismo modo que es verdad que todas las cosas amarillas producen un tipo determinado de vibración en la luz. Y es un hecho que el objeto de la Ética es descubrir cuáles son todas esas otras propiedades propias de las cosas buenas. No obstante, son muchos los filósofos que al nombrar esas otras propiedades han creído que, en realidad, lo que estaban definiendo era bueno; que estas propiedades, de hecho, no eran sencillamente «otras», sino definitiva y totalmente las mismas que para bondad. Para denominar esta postura sugiero la expresión «falacia naturalista», que me esforzaré ahora en resolver.

11. Consideremos lo que dicen estos filósofos. Lo primero que se observa es la falta de acuerdo entre ellos. No sólo aseguran que su definición de bueno es la correcta, sino que se afanan en demostrar que todos aquellos que dan cualquier otra definición están equivocados. Uno de ellos, por ejemplo, afirmará que bueno es el placer, mientras que otro quizá dirá que bueno es lo que se desea. Y los dos discutirán enérgicamente para llegar a la conclusión de que el otro no tiene razón. Pero ¿cómo es posible? Uno de ellos declara que lo bueno no es sino el objeto de deseo y, al mismo tiempo, trata de probar que no es el placer. Cuando es preciso que una de las dos afirmaciones sea consecuencia, por lo que se refiere a su prueba, de su primera aserción, la de que bueno sólo significa el objeto de deseo.

1) Puede intentar demostrar que el objeto de deseo no es el placer. Pero, si esto fuera todo, ¿dónde está su Ética? La posición que está manteniendo es simplemente psicológica. El deseo es algo que ocurre en nuestras mentes y el placer es algo distinto que se produce de la misma forma. Nuestro presunto filósofo de la Moral sólo está diciendo que lo segundo no es el objeto de lo primero.

Pero ¿qué tiene todo eso que ver con la cuestión a debatir? La proposición ética de su oponente era que el placer es lo bueno. Aunque lograra demostrar un millón de veces la proposición psicológica de que el placer no es el objeto de deseo, no por ello tendría más razón al concluir que su adversario está equivocado. Esta postura sería algo así como si un individuo dice que un triángulo es un círculo y otro le replica que «un triángulo es una línea recta, te demostraré que estoy en lo cierto *puesto que*» (y éste es su único argumento) «una línea recta no es un círculo». Efectivamente, contestará el otro, «sin embargo, un triángulo es un círculo y no has dicho nada que pueda desmentir esto. Lo cual demuestra que uno de los dos está equivocado, ya que ambos estamos de acuerdo en que un triángulo no puede ser a la vez una línea recta y un círculo. Pero no hay forma humana de probar cuál de los dos enunciados es inexacto, ya que tú defines el triángulo como un línea recta y yo, como un círculo». Ésta es una posibilidad a la que cualquier Ética naturalista tiene que enfrentarse. Si bueno se *define* como algo distinto, resultará tan imposible probar que cualquier otra definición es incorrecta como rebatirla.

2) La otra alternativa no suscitará tampoco mucho más entusiasmo. Si, a fin de cuentas, se trata de una discusión léxica. Cuando A diga que «bueno significa placentero» y B manifieste que «bueno significa deseado», los dos podrán estar afirmando tan sólo que cuando la gente utiliza esa palabra suele hacerlo para referirse a lo que es placentero y a lo que se desea, respectivamente. Y éste podría ser un tema de debate bastante interesante si no fuera porque no tiene ni una pizca más de carácter ético que el planteamiento anterior. Tampoco creo que ningún exponente de la Ética naturalista estuviera dispuesto a aceptar que esto es todo lo que quiere decir. Todos ellos ponen un gran empeño en convencernos de que aquello que designan como lo bueno es lo que realmente debemos hacer. «Haz esto, reza, obra así; porque la palabra "bueno" se emplea para señalar acciones de esta naturaleza.» Ésta sería, desde esta perspectiva, la esencia de su doctrina. Al mismo tiempo que nos dicen cómo debemos comportarnos, nos dan a entender que su doctrina es, en verdad, ética. ¡Pero qué absurda es la razón

que nos ofrecen! «Vas a actuar así, porque la mayoría de las personas utiliza una determinada palabra para referirse a una conducta como ésta.» «Vas a decir lo que no es, porque la mayoría de las personas lo llama mentir.» ¡Ése sí que es un buen argumento! Mis queridos señores, lo que queremos saber de ustedes como profesores de Ética no es en qué sentido utilizan las personas una palabra; ni siquiera el tipo de acciones que aprueban, que por supuesto sí pueden tener que ver con el uso de la palabra «bueno». Lo que queremos saber sencillamente es qué *es* bueno. Puede que, en efecto, estemos de acuerdo con que lo que la mayoría de la gente considera bueno, lo es. En todo caso, nos gustará escuchar sus opiniones. Cuando decimos sus opiniones acerca de lo que *es* bueno, es eso lo que queremos decir. No nos importa que a eso le llamen «caballo» o «mesa» o «silla», *gut* o *bon* o ἄγαθός; lo que queremos saber es a qué llaman así. No podemos creer que, cuando dicen que «el placer es bueno», sólo se refieran a que «el placer es el placer» y nada más que eso.

12. Supongamos que un hombre dice «estoy contento»; y que esto no es ni mentira ni tampoco un error, sino la verdad. Pues bien, si es cierto, ¿qué quiere decir? Significa que su mente, una mente concreta, que se distingue de todas las demás por unas determinadas marcas, está experimentando en ese momento un sentimiento específico llamado placer. «Contento» sólo *significa* obtener placer. Y aunque podamos estar más o menos contentos, incluso si experimentamos una u otra clase de placer; siempre que sea placer, independientemente de que sea mayor o menor, o del tipo al que pertenezca, lo que tenemos es una cosa delimitada, totalmente indefinible, algo que no varía en función de su distinto grado o naturaleza. Podemos decir cómo se relaciona con otras cosas. Por ejemplo, que está en la mente, que causa deseo, que es algo consciente, etc. Podemos, digo, describir sus vínculos con otras cosas, pero *no* podemos definirla. Y, si alguien intentara definirnos el placer como otro objeto natural; si alguien dijera, pongamos por caso, que el placer *significa* la sensación de rojo y de ello dedujera que el placer es un color, tendríamos derecho a reírnos de él y a dudar en el futuro de todas sus afirmaciones sobre el placer. Pues

bien, esa misma falacia sería la que he denominado falacia naturalista. Que «estar contento» no signifique «tener la sensación de rojo» o alguna otra cosa, no quiere decir que vayamos a comprender su significado. Nos basta con saber que «estar contento» no quiere decir lo mismo que «tener la sensación de rojo». Aunque el placer no puede definirse en absoluto, pese a que el placer es el placer y no otra cosa; aun así, no tenemos ninguna dificultad en decir que estamos contentos. El motivo es que, por supuesto, cuando digo que «estoy contento» *no* quiero decir lo mismo que cuando afirmo que «estoy sintiendo placer». Y, del mismo modo, tampoco tengo ningún inconveniente en decir que «el placer es bueno» y, aun así, no dar a entender que «placer» es lo mismo que «bueno», que placer *significa* bueno y que bueno *significa* placer. Si imaginara que cada vez que afirmo que «estoy contento» quiero decir exactamente lo mismo que «contento», no debería llamarle en realidad una falacia naturalista, aunque sería la misma falacia que he denominado naturalista con respecto a la Ética. La razón para ello está bastante clara. Cuando alguien confunde dos objetos naturales entre sí definiendo uno por otro, si en un suponer él, que es un objeto natural, se confundiera a sí mismo con «contento» o con «placer», que son otros; entonces no habría motivo para designar esta falacia como naturalista. Pero si confunde «bueno», que no es un objeto natural en el mismo sentido, con cualquier otro objeto natural, entonces sí que habría que denominarlo una falacia naturalista; se ha hecho considerando que «bueno» lo marca como algo bastante específico, y este error concreto, al ser tan común, merece un nombre. Con respecto a las razones por las que bueno no debe considerarse un objeto natural, pueden discutirse en otro lugar. En este momento, es suficiente prestar atención a esto, que incluso si fuera un objeto natural, ello no alteraría la naturaleza de la falacia ni disminuiría en lo más mínimo su importancia. Todo lo que he expresado sobre ella continuaría siendo cierto, con la única diferencia de que el nombre con el que la he designado no resultaría tan apropiado. En cualquier caso, lo que me preocupa no es el apelativo, sino la falacia. No importa cómo la denominemos, con tal de que podamos identificarla cada vez que nos topemos con ella. Y

la encontraremos en prácticamente todos los libros sobre Ética. Pese a todo, no se reconoce. Por eso, es necesario multiplicar sus ejemplos. Y conveniente, darle un nombre. De hecho, se trata de una falacia muy simple. Cuando decimos que una naranja es amarilla, no pensamos que nuestro aserto nos fuerce a sostener que «naranja» no signifique otra cosa que «amarillo» ni que nada, salvo una naranja, pueda ser de color amarillo. ¿Supongamos que la naranja también es dulce! ¿Nos obliga ello a mantener que «dulce» es exactamente lo mismo que «amarillo», que «dulce» debe definirse como «amarillo»? Y, suponiendo que se admitiera que «amarillo» únicamente quiere decir «amarillo» y ninguna otra cosa, ¿hace eso que sea más difícil sostener que las naranjas son amarillas? Por supuesto que no; al contrario, carecería por completo de sentido afirmar que las naranjas son amarillas a menos que amarillo no quisiera decir más que «amarillo», salvo que fuera absolutamente indefinible. No tendríamos una noción muy clara sobre las cosas que son amarillas. Tampoco llegaríamos muy lejos con nuestra ciencia si estuviéramos compelidos a mantener que cualquier cosa que fuera amarilla *significara* exactamente lo mismo que amarillo. Nos encontraríamos con que habríamos de sostener que una naranja es exactamente lo mismo que un taburete, un trozo de papel, un limón o cualquier cosa que a uno se le ocurra. Podríamos probar un sinnúmero de absurdos. Pero ¿nos habríamos acercado más a la verdad? ¿Por qué, entonces, debería ser distinto con «bueno»? ¿Por qué, si bueno es bueno e indefinible, tendría que negar que el placer es bueno? ¿Existe alguna dificultad en mantener que ambas cosas son verdad al mismo tiempo? Todo lo contrario, no tiene sentido decir que el placer es bueno a no ser que bueno sea algo diferente al placer. Por lo que se refiere a la Ética, resultaría inútil demostrar, como ha tratado de hacer Spencer, que un incremento del placer coincide con un incremento de la vida, a menos que bueno *signifique* algo distinto a vida o placer. Spencer podría, del mismo modo, intentar probar que una naranja es amarilla mostrando que siempre está envuelta en papel.

13. En realidad, si resulta que «bueno» no denota algo simple e indefinible, sólo hay dos alternativas posibles. O bien es algo com-

plejo, un todo determinado, sobre cuyo correcto análisis puede haber discrepancias; o bien no significa nada en absoluto y no existe la Ética como materia. Sin embargo, los filósofos de la Moral, en general, han procurado definir bueno sin advertir lo que debe significar esa búsqueda. En realidad, recurren a argumentos que implican uno o los dos absurdos considerados en el § 11. Lo cual justificaría que llegásemos a la conclusión de que la tentativa de definir bueno obedece fundamentalmente al deseo de claridad, así como a la naturaleza posible de la definición. De hecho, sólo podemos tener en cuenta dos alternativas serias para llegar a la conclusión de que «bueno» denota una noción simple e indefinible. Podría representar una noción compleja, de la misma forma que lo hace «caballo»; o carecer por completo de significado. No obstante, a diferencia de las tesis defendidas por los que pretenden ofrecer una definición de bueno, ninguna de las dos alternativas anteriores ha sido claramente concebida ni mantenida con rigor. Basta, por tanto, atenerse a los hechos para descartar cualquiera de ellas.

1) La hipótesis de que las diferencias con respecto al significado de bueno se deben a una falta de acuerdo sobre el correcto análisis de un todo determinado, deben considerarse claramente incorrectas por el hecho de que, cualquiera que sea la definición que se proponga, siempre ha de ser posible preguntar, con significación, acerca de lo complejo así definido, si es bueno en sí mismo. Uno de los ejemplos más plausibles de una definición de este tipo, puesto que se trata también de una de las más complicadas, es que pueda creerse fácilmente, a primera vista, que ser bueno puede significar ser aquello que deseamos desear. De este modo, si aplicamos esta definición a un caso particular y decimos que «cuando pensamos que A es bueno, estamos pensando que A es una de las cosas que deseamos desear», puede dar la impresión de que nuestra proposición es bastante creíble. Pero, si indagamos algo más y nos preguntamos si «¿es bueno desear desear A?», se observa, tras reflexionar un poco, que esta pregunta es en sí misma ininteligible, al igual que la pregunta original «¿es A bueno?». Ahora bien, de hecho, estamos pidiendo exactamente la misma información sobre el deseo de desear A que demandábamos antes en relación con la propia A.

Pero está claro, asimismo, que el significado de esta segunda cuestión no puede analizarse correctamente en «¿es el deseo desear A una de las cosas que deseo desear?». Lo que tenemos ante nosotros no es algo tan complicado como la pregunta «¿deseamos desear desear desear A?». Sobre todo, tras examinarlo, nadie puede convenirse fácilmente de que el predicado de esta proposición —«bueno»— es positivamente diferente a la noción de «desear desear» que se incluye en su sujeto. «Que debemos desear desear A es bueno» *no* es equivalente simplemente a «que A debe ser bueno es bueno». Puede que, efectivamente, sea verdad que también siempre es bueno lo que deseamos desear; quizá, hasta lo contrario sea cierto. Pero resulta muy dudoso que sea éste el caso. El mero hecho de que comprendamos muy bien lo que significa dudarlo, muestra claramente que tenemos dos nociones diferentes ante nosotros.

2) Las mismas consideraciones sirven para descartar la hipótesis de que «bueno» no tiene ninguna clase de significado. Resulta muy lógico caer en el error de suponer que lo que es verdad con carácter universal tiene tal naturaleza que su negación se contradice a sí misma. La importancia que se ha atribuido a las proposiciones analíticas en la historia de la filosofía muestra lo fácil que resulta una confusión de este tipo. Y, de este modo, es muy fácil llegar a la conclusión de que lo que parece un principio ético universal es, en realidad, una proposición idéntica; que si, por ejemplo, sea lo que fuere lo que se denomina «bueno» parece ser placentero, la proposición «el placer es lo bueno» no afirma la existencia de una conexión entre dos nociones diferentes, sino que sólo hace referencia a una, la del placer, que es fácilmente reconocible como una entidad distinta. Pero cualquiera que se ponga a pensar con atención qué es lo que, en realidad, se plantea cuando se pregunta si «¿es el placer (o lo que pueda ser) bueno después de todo?», podrá convencerse a sí mismo de que no sólo se está preguntando si el placer es placentero. Y, si realiza este experimento, de forma sucesiva, con cada nueva definición que se le proponga, será lo suficientemente experto como para percibir que lo que tiene ante sí en cada caso es un objeto único y que, cada vez que se relaciona con cualquier otro objeto, puede dar lugar a una pregunta distinta. Todo el mundo

comprende la interpelación «¿es esto bueno?». Cuando piensa en ello, su estado mental es diferente al que tendría si se le preguntara «¿es esto placentero, o deseado, o aceptado?». Para él tiene un significado distinto, aunque tal vez no sea capaz de señalar en qué difieren. Cada vez que piensa en «mérito intrínseco», o «importancia intrínseca», o dice que una cosa «debe existir», lo que tiene ante sí es el objeto único —la única propiedad de las cosas— al que me refiero con «bueno». Todos somos continuamente conscientes de esta noción, aunque algunos nunca se den cuenta de que es distinta a otras nociones de las que también son conscientes. No obstante, para un razonamiento ético correcto, resulta de vital importancia que nos demos cuenta de este hecho. Tan pronto como se comprenda claramente la naturaleza del problema, apenas habrá dificultad en avanzar hasta este punto en el análisis.

14. «Bueno», por tanto, es indefinible. De todos los autores que conozco, sólo hay uno, el profesor Henry Sidgwick, que ha reconocido y expuesto claramente este hecho. Veremos, en efecto, hasta qué punto muchos de los sistemas éticos más prestigiosos fracasan al establecer las conclusiones que se siguen de tal reconocimiento. En este momento, quiero citar únicamente un ejemplo, que servirá para ilustrar el sentido y la importancia de este principio, de que «bueno» es indefinible. O, como afirma el profesor Sidgwick, de que es una «noción inanalizable». Se trata de un ejemplo que el propio Sidgwick menciona en una nota, donde mantiene que «debe» es inanalizable.¹

«Bentham —afirma Sidgwick—, explica que su principio fundamental “establece la mayor felicidad de todos aquellos cuyo interés se cuestiona que sea el fin correcto y propio de una acción humana”». Sin embargo, «su forma de referirse a ello en otros pasajes del mismo capítulo parece dar a entender» que lo que *quiere decir* con la palabra «correcto» es «conducente a la felicidad general». El profesor Sidgwick ve que, si uno toma estas dos declaraciones juntas, obtiene el resultado absurdo de que «la mayor felicidad es el fin de la acción humana, la cual conduce a la felicidad gene-

1. *Methods of Ethics*, libro I, cap. III, § 1 (6ª ed.).

ral». Tan absurdo le parece llamar a este resultado, como lo designa Bentham, «el principio fundamental de un sistema moral», que sugiere que Bentham no quiso decir eso. Pese a ello, el propio profesor Sidgwick declara, en otro lugar,² que el Hedonismo Psicológico se «confunde a menudo con el Hedonismo Egoísta». Esa confusión, como veremos, se debe fundamentalmente a la misma falacia, la falacia naturalista, que se produce en las declaraciones de Bentham. El profesor Sidgwick admite, por tanto, que a veces se comete esta falacia, siendo tan absurda como es. Me inclino a pensar que Bentham pudo haber sido realmente uno de los que han incurrido en ella. Mill, como veremos, en efecto la cometió. En cualquier caso, cayera o no Bentham en ella, su doctrina, que he citado más arriba, nos servirá como una muestra excelente de esta falacia, así como de la importancia de la proposición contraria a que bueno es indefinible.

Consideremos esta doctrina. Bentham parece dar a entender, así lo entiende el profesor Sidgwick, que la palabra «correcto» *quiere decir* «conducente a la felicidad general». Ahora bien, esto por sí mismo no implica necesariamente la falacia naturalista. La palabra «correcto» resulta con frecuencia apropiada para acciones dirigidas al logro de lo que es bueno; las cuales se consideran que son *medios* para alcanzar el ideal y no fines en sí mismas. Esta acepción del término, en el sentido de lo que es bueno como medio al margen de que pueda además ser o no bueno como fin, es de hecho a la que me ceñiré cuando utilice la palabra «correcto». Si Bentham la hubiera empleado en este sentido, le habría sido perfectamente posible *definir* correcto como «conducente a la felicidad general», *sólo con tal de que* (y obsérvese esta condición) hubiese probado, o fijado como un axioma, que la felicidad general era *lo* bueno, o (lo que equivale a esto) que únicamente la felicidad general era buena. Ya que, en este caso, ya habría definido *lo* bueno como la felicidad general (una tesis perfectamente compatible, como hemos visto, con el argumento de que «bueno» es indefinible). Dado que correcto se definiría como «conducente a *lo* bueno», en realidad tendría que

2. *Methods of Ethics*, libro I, cap. IV, § 1.

significar «conducente a la felicidad general». Pero esta vía de escape, para huir de la falacia naturalista, ha sido cerrada por el propio Bentham. Ya que su principio fundamental, como vemos, es que la mayor felicidad de todas es el *fin correcto* y propio a la acción humana. Por tanto, aplica la palabra «correcto» al fin, como tal, no sólo a los medios que conducen a él. Siendo así, correcto no puede continuar definiéndose como «conducente a la felicidad general», sin incurrir en la falacia en cuestión. Puesto que ahora queda claro que Bentham puede emplear la definición de correcto como conducente a la felicidad general, para apoyar el principio fundamental de que la felicidad general es el fin correcto; en vez de derivarse ella misma de ese principio. Si correcto, por definición, quiere decir conducente a la felicidad general, entonces resulta obvio que la felicidad general es el fin correcto. Ahora no hace falta que, antes de definir correcto como conducente a la felicidad general, se pruebe o se afirme primero que la felicidad general es el fin correcto; un procedimiento perfectamente válido. Por el contrario, no será válido el procedimiento por el cual la definición de correcto como conducente a la felicidad general demostraría que la felicidad general es un fin correcto. Ya que, en este último caso, la declaración de que «la felicidad general es el fin correcto de la acción humana» no es en absoluto un principio ético; ni tampoco, como hemos visto, una proposición sobre el significado de las palabras, o una proposición sobre la *naturaleza* de la felicidad general, ni acerca de su corrección o su bondad.

Ahora bien, no quiero que se malinterprete la importancia que he asignado a esta falacia. Su descubrimiento no desacredita en absoluto el argumento de Bentham de que la mayor felicidad es el fin propio de la acción humana. Siempre que se entienda como una proposición ética, tal y como es sin duda el sentido que él le atribuye. Aun así, ese principio puede ser verdad; en los capítulos siguientes, nos ocuparemos de examinar si es así. Bentham podría haberlo mantenido, al igual que Sidgwick; a pesar de que la falacia lo hubiera señalado. Mi tesis es que en realidad las *razones* que da para su proposición ética, en la medida en que consistan en una definición de correcto, son falaces. Lo que sugiero es que él no las

percibió como falaces. Si lo hubiera hecho, ello le habría llevado a buscar otras razones para apoyar su Utilitarismo. Y, si hubiera procurado otras razones, *podría* no haber encontrado ninguna que considerase suficiente. En ese caso, habría cambiado todo su sistema, una consecuencia importantísima. Indudablemente, también es posible que hubiera pensado que bastaba con otras razones. En ese caso, los resultados principales de su sistema ético se habrían mantenido incólumes. Pero, incluso en este último supuesto, la utilización por su parte de una falacia habría supuesto una seria objeción para él como filósofo de la Moral. Debo insistir, pues, en que no sólo es competencia de la Ética la obtención de unos resultados verdaderos, sino también la búsqueda de unas razones válidas para esos resultados. El objeto directo de la Ética es el conocimiento y no la práctica. De modo que, por correctos que puedan ser los principios prácticos a los que se llegue, cualquiera que se sirva de la falacia naturalista no cumple sin duda este primer objetivo.

Mis objeciones al Naturalismo son, en primer lugar, que no ofrece ninguna razón, y menos aún ninguna razón válida, para ningún principio ético. Esto por sí solo ya no satisface los requisitos de la Ética como estudio científico. Pero además, en segundo lugar, aunque dé una razón para principios no éticos, es a *causa* de la aceptación de principios falsos. Engaña a la mente aceptando principios éticos que son falsos y, en esto, contradice cualquier finalidad de la Ética. Si comenzamos con una definición de conducta correcta como una conducta dirigida a la felicidad general; al saber que la conducta correcta es con carácter universal la conducta conducente a lo bueno, llegaremos entonces fácilmente a la conclusión de que lo bueno es la felicidad general. Por otra parte, una vez que reconozcamos que debemos empezar nuestra Ética sin una definición previa, tenderemos a mirar más a nuestro alrededor antes de adoptar cualquier principio ético. Y, de este modo, cuanto más observemos lo que nos rodea, menos probabilidades habrá de que adoptemos un principio falso. Puede replicarse a esto que, en consecuencia, el nivel de certeza de nuestra definición dependerá, a su vez, de cuánto nos hayamos fijado en nuestro entorno antes de establecer esa definición. Trataré de mostrar, sin embargo, que no es

así. Si al inicio estamos persuadidos de que no puede hallarse una definición de bueno, empezaremos con el convencimiento de que bueno no *puede significar* otra cosa que alguna propiedad de las cosas. Nuestra única tarea, por tanto, será descubrir de qué propiedad se trata. Al reconocer esto, podrá ser buena cualquier cosa que encaje en el significado de bueno y gozaremos de una mayor amplitud de miras. Pero sobre todo, aparte del hecho de que cuando pensamos que tenemos una definición no podemos defender, de ninguna manera lógica, nuestros principios éticos; seremos menos propensos a defenderlos correctamente, incluso si lo hacemos de una forma ilógica. Ya que comenzaremos con la convicción de que bueno significa esto o aquello. Y, en consecuencia, no comprendemos los argumentos de nuestro oponente o los atajaremos con una réplica del tipo «ésta no es una cuestión abierta, el propio significado de la palabra lo indica. Nadie, a menos que esté confundido, puede pensar otra cosa».

15. Nuestra primera conclusión, pues, en relación con el contenido de la Ética, es que hay un objeto de pensamiento simple, indefinible e inanalizable con referencia al cual debe definirse. Cómo llamemos a este objeto único, resulta indiferente. Ya que reconocemos claramente lo que es y en qué se distingue de otros objetos. Todas las palabras que suelen considerarse como signos de juicios éticos se refieren a él, constituyen expresiones de juicios éticos sólo porque se refieren a él. Si bien, pueden referirse a él de dos formas distintas que es muy importante distinguir si queremos obtener una definición completa del alcance de los juicios éticos. Antes de entrar a discutir que las nociones éticas contienen dicha noción indefinible, establecí (§ 4) que era necesario que la Ética enumerase todos los juicios universales verdaderos, afirmando que una u otra cosa eran buenas dondequiera que ocurriesen. Aunque todos esos juicios se refieren a esa noción única que he denominado «bueno», no todos aluden a ella de la misma forma. Pueden o bien aseverar que esta propiedad única está siempre vinculada a la cosa en cuestión, o bien afirmar tan sólo que la cosa en cuestión es *una causa o condición necesaria* para la existencia de otras cosas a las que se vincula esta propiedad única. La naturaleza de estos dos tipos de jui-

cios éticos universales es completamente diferente. En gran medida, las dificultades existentes en la especulación ética común se deben a que no saben distinguirse con claridad. Esta diferencia ha sido trasladada, en efecto, al habla común a través del contraste entre las expresiones «bueno como medio» y «bueno en sí mismo», «valor como medio» y «valor intrínseco». No obstante, estos términos sólo pueden aplicarse correctamente en los casos más obvios. Esto parece deberse al hecho de que la distinción entre los conceptos que denotan no han sido objeto de una investigación separada. En pocas palabras, esta distinción puede señalarse de la siguiente manera.

16. Cada vez que juzgamos que una cosa es «buena como medio», estamos haciendo un juicio con respecto a sus relaciones causales. Juzgamos *tanto* que tendrá un determinado tipo de efecto *como* que ese efecto será bueno en sí mismo. No obstante, resulta extremadamente difícil encontrar juicios causales que sean verdaderos con carácter universal. El carácter tan reciente de la mayoría de las ciencias exactas y la escasez comparativa de leyes que han logrado establecer hasta el presente son prueba suficiente de esta dificultad. En consideración, por tanto, a lo que son los objetos más frecuentes de los juicios éticos, esto es las acciones, resulta obvio que no podemos darnos por satisfechos con saber que cualquiera de nuestros juicios causales universales es verdadero, incluso en el sentido en que lo son las leyes científicas. No podemos siquiera descubrir leyes hipotéticas del tipo «en estas condiciones, esta acción concreta producirá siempre ese mismo resultado». Para un juicio ético correcto sobre los efectos de ciertas acciones necesitamos algo más que esto, en dos aspectos. 1) Necesitamos saber que una acción dada producirá un determinado efecto, *bajo cualquier circunstancia en la que suceda*. Pero, por supuesto, esto es algo imposible. Ya que es cierto que, en diferentes condiciones, la misma acción puede producir efectos completamente distintos, en todos los aspectos, sobre aquello de lo que depende el valor de los efectos. Por tanto, nunca podremos hacer más que una *generalización*, una proposición como «a este tipo de acción le sigue *generalmente* este resultado». E incluso esta generalización sólo será verdad si las cir-

cunstancias bajo las cuales se produce la acción son generalmente las mismas. Esto es lo que sucede, en gran medida, en cualquier época y estado de la sociedad. Pero, cuando tenemos en cuenta otros períodos, en muchos casos de enorme relevancia, las circunstancias normales de un determinado tipo de acción serán tan diferentes que la generalización que sea verdad para una época no lo será para otra. En cuanto a los juicios éticos que afirman que una determinada clase de acción es buena como medio para conseguir un tipo concreto de efecto, ninguno de ellos será cierto *con carácter universal*. Y muchos de ellos, aunque sean *generalmente* ciertos en un período, serán por lo común falsos en otros. Pero 2) no sólo necesitamos saber que se producirá *un* buen efecto; sino que, entre todos los acontecimientos subsiguientes a los que afecte la acción en cuestión, el bien resultante será mayor al que hubiera podido obtenerse al realizar cualquier otra acción. En otras palabras, para juzgar que una acción es por lo general un medio idóneo para obtener el bien no basta con que suela producir *algún* bien, sino que además debe proporcionar normalmente el mayor bien de todos los que permitan las circunstancias. En este aspecto, los juicios éticos sobre los efectos de la acción entrañan una dificultad y una complicación mucho mayores que la que comporta el establecimiento de leyes científicas. Para estas últimas, únicamente tenemos que considerar un solo efecto. Mientras que, para los primeros, es esencial considerar también los efectos de ese efecto; y así, sucesivamente, hasta donde pueda alcanzarse a ver en el futuro. Está claro que nunca podremos llegar tan lejos como para estar seguros de que una determinada acción producirá el mejor de los efectos posibles. Debemos contentarnos con comprobar que el bien resultante parezca ser el mayor de todos los posibles en un período limitado. Es importante resaltar que, en realidad, nuestros juicios cotidianos sobre la bondad de una acción como medio tienen en cuenta las series completas de efectos producidos durante un considerable espacio de tiempo. Esta complicación adicional, que hace que las generalizaciones éticas sean aún más difíciles de establecer que las leyes científicas, está presente ahora mismo en las discusiones éticas y tiene una gran trascendencia práctica. Las nor-

mas de conducta habituales implican consideraciones como el equilibrio entre el futuro malestar y los beneficios inmediatos. Incluso, si no podemos establecer nunca con alguna certeza cómo garantizar el mayor bien total posible, al menos podemos estar seguros de que los posibles males futuros no serán tan grandes como el bien inmediato.

17. Hay, por tanto, juicios que declaran que ciertos tipos de cosas producen buenos efectos. Tales juicios, por las razones ya dadas, tienen las importantes características de 1) que es improbable que sean verdad, si afirman que el tipo de cosa en cuestión tiene *siempre* buenos efectos y 2) que, incluso si sólo indican que *generalmente* tienen buenos efectos, muchos de ellos serán verdad únicamente en determinados períodos de la historia universal. Por otro lado, hay juicios que declaran que ciertos tipos de cosas son buenos en sí mismos. Se diferencian de los anteriores en que, si es cierto que son verdad, todos ellos son verdad con carácter universal. Es fundamental, por tanto, distinguir estos dos tipos de juicios posibles. Los dos pueden expresarse de la misma manera. En ambos casos, decimos habitualmente que «tal o tal cosa es buena». Pero, en el caso de que «bueno» signifique «bueno como medio», es decir, que la cosa sea simplemente un medio para conseguir lo bueno —que producirá buenos efectos; en el otro caso, significará que es «bueno como fin»—, estaremos juzgando que la misma cosa tiene la propiedad que, en el primer caso, afirmamos que sólo correspondía a sus efectos. Está claro que se trata de afirmaciones muy distintas sobre una cosa. Puede formularse una de ellas o bien las dos, ambas correcta o equivocadamente, sobre todo tipo de cosas. También es cierto que, a menos que tengamos claro cuál de las dos queremos formular, tendremos muy pocas posibilidades de decidir con exactitud si nuestra afirmación es verdadera o falsa. Es justamente esta claridad, en el sentido de lo que se pregunta, lo que ha estado hasta ahora prácticamente ausente en el debate ético. La preocupación predominante de la Ética ha sido siempre el estudio de una clase limitada de acciones, con respecto a las cuales podemos preguntarnos *tanto* en qué medida son buenas en sí mismas *como* hasta qué punto tienden a producir en general buenos resul-

tados. Los argumentos esgrimidos en la discusión ética han sido siempre de ambas clases, puesto que las dos probarían que la conducta en cuestión es buena en sí misma y que es buena como medio. No obstante, los filósofos de la Moral han obviado en general estos dos hechos fundamentales: que estas dos son las únicas cuestiones que puede establecer cualquier debate ético, y que establecer una *no* es lo mismo que establecer la otra. Las cuestiones éticas se plantean por lo común de una forma ambigua. Si se pregunta «¿cuál es la obligación de una persona en estas circunstancias?», o «¿es correcto actuar así?», o «¿qué debemos tratar de asegurarnos?». Pero todas estas cuestiones son susceptibles de un análisis más profundo. Una respuesta correcta a cualquiera de ellas implica, al mismo tiempo, juicios sobre lo que es bueno en sí mismo y juicios causales. Esto es algo que han dado a entender incluso aquellos que mantienen que tenemos un juicio directo e inmediato de los derechos y los deberes absolutos. Un juicio así sólo puede significar que el curso de la acción en cuestión es *lo* mejor que puede hacerse; que, obrando así, cualquier bien que *pueda* alcanzarse se logrará. En este momento, no nos preocupa si ese juicio será verdad alguna vez. La pregunta es ¿qué supone, si es verdad? Y la única respuesta posible es que, ya sea verdadero o falso, implica tanto una proposición sobre el grado de bondad de la acción en cuestión, en comparación con otras cosas, como un número de proposiciones causales. Ya que no puede negarse que la acción tendrá consecuencias. Ni tampoco que habrá que hacer un juicio sobre el valor intrínseco de esas consecuencias y compararlo con la acción misma. Al afirmar que *la* acción es lo mejor que se puede hacer, afirmamos que ella junto a sus consecuencias presenta una mayor suma de valor intrínseco que ninguna otra alternativa posible. Esta condición puede producirse en cualquiera de estos tres casos: *a*) si la propia acción tiene más valor intrínseco que cualquier otra alternativa, mientras que tanto sus consecuencias como las de sus alternativas carecen por completo de mérito intrínseco o demérito intrínseco; o *b*) si, aunque sus consecuencias sean intrínsecamente malas, el valor intrínseco resultante es mayor que el producido por cualquier otra alternativa; o *c*) si, siendo sus consecuencias intrínsecamente

buenas, el grado de valor que les corresponde, tanto a ellas de forma aislada como conjuntamente con la acción, es mayor que el de cualesquiera otras series de alternativas. En resumen, afirmar que una cierta línea de conducta es, en un tiempo dado, absolutamente correcta u obligatoria, equivale a decir que, si se adoptara, existiría más bien o menos mal en el mundo que si se realizase, en cambio, cualquier otra. Esto implica al mismo tiempo un juicio sobre sus propias consecuencias y las de cualquier otra alternativa posible. Y que una acción tenga unas u otras consecuencias supone realizar varios juicios causales.

Del mismo modo, responder a la pregunta «¿qué debemos tratar de asegurarnos?» implica de nuevo juicios causales, pero en un sentido algo distinto. Por resultar tan obvio, tendemos a olvidar que esta cuestión nunca puede responderse correctamente a menos que se nombre algo que *pueda* asegurarse. No todo puede asegurarse; e incluso, si consideramos que algo que no puede obtenerse tiene el mismo valor que aquello que sí puede lograrse, la posibilidad de esto último, así como de su valor, es esencial para que sea un fin apropiado de la acción. Por consiguiente, ni nuestros juicios sobre qué acciones debemos realizar ni siquiera nuestros juicios sobre los fines que deben producir son puros juicios de valor intrínseco. Con respecto a lo primero, una acción que es absolutamente obligatoria *puede* no tener valor intrínseco alguno; que sea perfectamente virtuoso puede significar sencillamente que causa el mejor de los efectos posibles. Y, por lo que se refiere a lo segundo, estos mejores resultados posibles que justifican nuestra acción pueden, en cualquier caso, tener sólo tanto valor intrínseco como nos permitan alcanzar las leyes de la naturaleza; y *puede* que por sí mismas no tengan valor intrínseco alguno, sino que simplemente puedan llegar a ser un medio para alcanzar (en un futuro aún lejano) algo que tiene ese valor. Cada vez, por tanto, que nos preguntemos «¿qué debemos hacer?» o «¿qué debemos tratar de alcanzar?» nos estamos planteando cuestiones que implican una respuesta correcta a otras dos preguntas de tipo completamente diferente entre sí. Tenemos que saber *tanto* qué grado de valor intrínseco tienen las diferentes cosas *como* de qué forma pueden obtenerse estas diferentes

cosas. En realidad, la gran mayoría de cuestiones que se han discutido en la Ética —todas, de hecho, son cuestiones prácticas— comportan este doble conocimiento; pero se han discutido sin diferenciar claramente las dos preguntas implicadas. En buena medida, muchos de los desacuerdos que prevalecen en la Ética se deben a este fallo de análisis. El uso de conceptos que suponen, al mismo tiempo, el valor intrínseco y la relación causal como si sólo se refirieran al valor intrínseco, ha dado lugar a dos errores casi universales. O bien se asume que nada tiene valor intrínseco, lo cual no es posible. O bien, que lo que es necesario ha de tener valor intrínseco. De forma que el primer contenido propio de la Ética, la determinación de qué cosas tienen valor intrínseco y en qué grado, no ha recibido un tratamiento adecuado en absoluto. Por otro lado, también se ha obviado, en gran parte, una discusión *minuciosa* sobre los medios, debido a una confusa percepción de la verdad que es absolutamente irrelevante para la cuestión de los valores intrínsecos. Comoquiera que sea, y con independencia del grado de convencimiento del lector con respecto a la exactitud de la respuesta a la pregunta de qué tiene un valor intrínseco, o a la pregunta de qué debemos hacer o a ambas, de alguno de los sistemas mutuamente contradictorios en este campo; ha de admitirse, al menos, que las preguntas de qué es lo mejor en sí mismo y de qué producirá lo mejor posible son completamente distintas. Las dos forman parte del contenido real de la Ética y, cuanto más claramente las diferenciamos, más posibilidades tendremos de responder a las dos correctamente.

18. Para una completa descripción del tipo de preguntas a las que debe responder la Ética, hace falta señalar aún otro aspecto. Esas preguntas, como he dicho, pueden dividirse principalmente en dos: la pregunta de qué cosas son buenas en sí mismas y la pregunta de qué otras cosas se vinculan a ellas como efectos. La primera de ellas, que es la cuestión ética primaria y que se presupone en la otra, incluye una correcta distinción entre las diferentes cosas que tienen valor intrínseco (si es que abundan) en función de su grado de valor. Semejante comparación conlleva una dificultad de principio que, en gran medida, ha ayudado a confundir el valor in-

trínseco con la simple «bondad como medio». Ya se ha señalado que una diferencia, entre un juicio que afirma que una cosa es buena en sí misma y un juicio que afirma que es un medio para conseguir lo bueno, estriba en el hecho de que en el primer planteamiento, si es verdad que la cosa es buena en sí misma en un caso, lo será necesariamente en todos; mientras que una cosa que produce buenos efectos en unas circunstancias puede no producirlos en otras. Ahora bien, es cierto que todos los juicios de valor intrínseco son universales en este sentido; si bien, el principio que tengo que enunciar ahora puede dar a entender que no lo son, sino que simplemente se parecen al juicio de medio en que son generales. Hay, como mantendré a continuación, un gran número de cosas diferentes, cada una de las cuales tiene valor intrínseco. Hay también muchísimas que son positivamente malas; y un número, aún mayor, que no son ni lo uno ni lo otro. Puede ocurrir que una cosa, perteneciente a alguna de estas tres clases, forme parte de un todo que incluye, entre sus otras partes, cosas pertenecientes a la misma o a alguna de las otras dos clases. Estos todos, además, pueden tener también valor intrínseco como tales. La paradoja, a la que es necesario prestar atención, es que *el valor de ese todo no guarda una relación proporcional a la suma del valor de sus partes*. Una cosa buena puede mantener tal relación con otra cosa buena que el valor del todo formado por ambas sea muy superior a la suma de los valores de las dos. Por otra parte, el todo integrado por una cosa buena y una cosa neutral puede tener un valor mucho mayor al que posee la propia cosa buena. Mientras que dos cosas malas, o una cosa mala y una neutral, pueden formar un todo mucho peor que la suma de lo malo de sus partes. Finalmente, hay también cosas neutrales que parecen ser los únicos componentes de un todo de gran valor, ya sea positivo o negativo. Resulta más dudoso que la suma de una cosa mala a un todo bueno pueda aumentar el valor positivo del todo, o que la incorporación de una cosa mala a un todo malo pueda producir un todo con valor positivo; pero, como es posible, debe tenerse en cuenta al menos esta posibilidad en nuestras investigaciones éticas. Al margen de cómo decidamos cuestiones particulares, el principio está claro. *No debe asumirse*